



La libertad en crecimiento. Consideraciones a partir de la obra de L. Polo

Freedom in growth, considerations from the work of Polo

URBANO FERRER

Universidad de Murcia
ferrer@um.es

RECIBIDO: 22 SEPTIEMBRE DE 2012
ACEPTADO: 13 OCTUBRE DE 2012



Resumen: Para explicar el crecimiento en el querer libre se parte de la libertad como actividad constitutiva en el acto de ser personal y a través del yo-quiero se la extiende a los actos de la voluntad. Estos actos se prolongan en forma curva desde *simplex volitio* hasta el *ordo amoris*. El crecimiento curvo se transmite al querer-hacer en sus distintas dimensiones, tales como la acción técnica, la cultura integrada en la *praxis* y el quehacer histórico.

Palabras clave: clave: voluntad, curvatura, ordo amoris, querer-hacer.

Abstract: In order to explain the growth in the free wanting freedom is situated in the act of personal being as constitutive activity and is extended to the acts of the will through the I-want. Such acts are prolonged curvilinearly from the *simplex volitio* to the *ordo amoris*. The curved growth is enlarged to the want to make in its distinct dimensions, such as technical action, culture inserted in the *praxis* and the historical task.

Keywords: will, curve, ordo amoris, want-make.



URBANO FERRER

Empecemos preguntándonos dónde hay que situar la libertad. ¿Acaso en el plano de los objetos, delimitados entre sí y dados intencionalmente? Es patente que de ese modo no sólo se hace imposible el crecimiento en la libertad, sino que ni siquiera se la alcanza como realidad fontal, abierta a las diversas dimensiones de la actividad humana, por cuanto se la fija de entrada de un modo objetivo. ¿Podría ser entonces una vivencia en sentido fenomenológico? En tal situación se la aproxima a la persona, única que tiene vivencias, pero es igualmente cierto que la libertad excede todas las vivencias como un fondo inagotable. Por ello no es lo más adecuado referirse a la vivencia de la libertad tomando esta en sentido objetivo, como cuando se vivencia un estado psicofísico, pero tampoco en sentido subjetivo, como cuando decimos de alguien que tiene una vivencia, pues en ese caso se estaría sustantivando la libertad como sujeto de vivencias.

Pero, ¿no nos podemos referir a la libertad en un sentido adjetivo, tal que cualifique a un género de vivencias? La respuesta es afirmativa, con tal que se añada que la vivencia puede poseer libertad no por ser vivencia ni por las peculiaridades de un género determinado de vivencias, sino, al revés, porque la libertad se extiende a lo vivenciado desde el ser libre de la persona. A lo cual, sin embargo, cabría oponer que si no se vivencia primariamente la libertad, ¿cómo identificarla? ¿No corremos el riesgo de confundirla con una idea o síntesis de la razón, al modo kantiano? La contrarréplica ha de venir de que si la libertad está en crecimiento, del crecimiento como tal no cabe vivencia –trátese del crecimiento orgánico o del crecimiento moral–, sino en todo caso de sus resultados. Pero con esto nos aparece ya el crecimiento de la libertad, que es el tema de estas consideraciones. Al preguntarnos quién es el que crece, preparamos el terreno para ubicar la libertad y desde ahí se hace posible su expansión a sus distintas dimensiones. Para ello empezaremos mostrando lo específico de los actos de querer.

1. EL YO EN CRECIMIENTO COMO SUJETO DEL QUERER

Sin duda la diferencia fenomenológica más patente entre los actos de pensar y de querer reside en el carácter centrípeto de los segundos –por contraposición a la índole intencional de los primeros–, tal que en su ejercicio hacen explícito al yo que los cumple y le modifican en la línea de lo realizado por medio del querer. Resulta, así, que querer es querer-yo. Por el contrario, en los actos de pensar lo temático es sólo lo pensado, en correlación esencial con la operación

LA LIBERTAD EN CRECIMIENTO. CONSIDERACIONES A PARTIR DE LA OBRA DE L. POLO

cognoscitiva de que se trate; en consecuencia, son actos de suyo discontinuos. Como dice L. Polo: “En la expresión ‘yo pienso algo’, *yo* no forma parte del *pienso*: *ver-yo* suscita el ver, pero no a sí mismo. Pero cuando se trata de la voluntad no es así. En la expresión ‘yo quiero’, *quiero* no puede ser sin el *yo*. El yo tiene que comprometerse en el quiero para que el querer sea; el yo tiene que constituir los actos que comportan intención de otro”¹. Efectivamente, aquello que quiero me cualifica no sólo como el que lo quiere, sino también como aquel para quien se lo quiere (dativo ético), por más que el destinatario inmediato del querer sea otro que yo. Por ejemplo, si quiero conducir un vehículo, me quiero conductor y me hago conductor, sin perjuicio de que conduciendo quiera prestar un servicio a alguien, que es a quien se destina la acción (más claramente aún resalta la implicación del yo en las acciones con índice (in)moral expreso).

No es paradójico con ello que los actos de querer acusen una intención realista de otro que falta en los actos de pensar, como se decía en el texto arriba citado. Lo que quiero, en efecto, en tanto que es querido para mí, ha de ser tan real como lo soy yo o, dicho de otro modo, *ha de ser otro que yo* (si no lo fuera, habría de tratarse de la modificación de neutralidad del querer, que es el deseo), mientras que lo que pienso como real no lo pienso así por ser otra realidad, sino por aparecérseme en lo que es, sea ajeno, sea propio (la modificación de neutralidad del conocer es el imaginar o tener por meramente posible). Pues bien, esta intención de otro que caracteriza al querer está en crecimiento simultáneo al crecimiento del querer: quererlo más significa *eo ipso* quererlo más otro, vale decir, discriminarlo en mayor medida haciéndolo más distinto de mis deseos e imaginaciones.

Sin embargo, todo crecimiento sólo es posible desde un punto de partida. En relación con él se plantea la cuestión de si es un simple comienzo (algo así como el punto inextenso, del que parte la línea prolongable) o si, por el contrario, controla el proceso del crecer, como de hecho ocurre cuando se trata del germen del viviente desde su inicio biológico. Ciertamente, para el yo no es válida esta alternativa excluyente. Y ello porque su enlace con los actos de querer –el querer-yo– implica su presentación primera como ver-yo, pues aquello que quiero lo quiero en tanto que lo veo como merecedor o apto para ser querido². La unificación en el yo del ver y el querer es, pues, anterior

¹ LEONARDO POLO, *Antropología*, II, 2003, 199.

² Prescindo aquí metodológicamente de la cuestión de si esta aptitud o merecimiento es suficiente para su justificación moral. Para ello habría que atender al juicio previo de fines que posibilita cualquier querer moralmente cualificado.

URBANO FERRER

a los actos de querer en incremento y se explica porque el querer no es un dispositivo ciego, sino que es inseparable de su iluminación en su verdad por el mismo yo que quiere. La verdad del querer es el hábito innato de *sindéresis* a cargo del yo que ve y quiere o, mejor, que quiere viendo. Pero si el yo permanece pasivamente –a modo de supuesto– en sus actos de ver y de querer, se asemeja en esto al punto geométrico estático, al no estar en crecimiento. Desde luego no tiene sentido decir que se es más yo después de haber conocido o de haber querido. Pero tan innegable como esto es que los actos no desaparecen tras su realización, sino que quedan en el yo en la forma de hábitos adquiridos, que disponen su actuación bajo la modalidad correspondiente; y en este sentido sí se puede hablar de incremento en la realidad del yo. En otros términos: si se aísla el yo de sus operaciones y hábitos, no cabe el crecimiento en él; pero si se lo entiende como englobante de sus actividades en el ver-yo y el querer-yo, son estas dos presentaciones suyas las que establecen su despliegue en cascada.

Es característico del planteamiento de Polo no situarse de inmediato en la inteligencia y la voluntad como potencias inorgánicas adscritas a la naturaleza humana y activadas luego por su respectivo objeto formal, tal como lo presenta la filosofía clásica. Justo porque lo peculiar de los objetos formales de la inteligencia y la voluntad es que se trata de los trascendentales metafísicos de la verdad y el bien, como tales no acumulables con los objetos formales de las potencias orgánicas, hemos de contar con que previamente a las potencias superiores –y posibilitándolas– está el hábito de la *sindéresis*. En él se expresa el yo en su dualidad activa de ver-yo y querer-yo, necesaria para que el acto de querer comparezca en su verdad y no sea meramente desencadenado (según tiende a presentarlo la concepción moderna de la voluntad como espontaneidad). En palabras de Polo: “Atendiendo a que la voluntad deriva de un hábito innato se dice que no es una potencia natural, sino esencial. Si dicha derivación no se tiene en cuenta, la voluntad se concibe como una facultad natural, a pesar de los inconvenientes que de ahí derivan para entenderla como relación con un trascendental metafísico”³. De acuerdo con ello, la pasividad del yo no resulta en lo fundamental de que sea un objeto dado a la percepción interna –como cabe describirlo en el plano fenomenológico en que se sitúa Max Scheler–, sino antes que nada de que es la esencia, *de iure* indisponible, del acto de ser personal; pero a la vez el acto de ser personal hace suyo progresivamente

³ Op. cit., 126.

el yo, al esencializarlo a través de los hábitos por los que comunica su libertad a la naturaleza humana y la hace crecer, transformándola en esencia creciente o perfección actuada intrínsecamente: el punto de partida para ello es la actividad de la sindéresis, en la que se hace explícito inicialmente el yo como inseparable de su actividad.

En consonancia con lo anterior, el crecimiento en el yo se hace posible por la actividad constitutiva del acto de ser personal correspondiente. En ella estriba el sentido primero y básico de la libertad como libertad trascendental. Esta actividad se hace precisa para desaferrarse de continuo de la unicidad y constancia de la presencia mental y es la que mantiene abierto el futuro, que no se desfuturiza al ser proyectado porque ello haría incurrir otra vez en la presencia y detendría la actividad libre. Pero no sólo la actividad de la libertad no termina en presencia, sino que tampoco remite a otro tema distinto de ella: la libertad es el además (método) del además (tema solidario con el método por el que se lo alcanza). Lo cual permite extender la libertad como método hacia abajo, a lo que es la esencia personal. *Y es aquí donde se sitúa el crecimiento del querer-yo o miembro superior de la sindéresis.* Es lo que Polo describe como curvatura de la voluntad. Por ello, antes de estudiar en el próximo epígrafe los actos voluntarios en los que se expone el crecimiento libre se va a atender a la noción general de curvatura en la voluntad.

Los actos de la voluntad no quedan paralizados o detenidos al querer (como si fueran términos actuales dados intencionalmente), ni tampoco se continúan meramente por la conexión lógica entre sus objetos (algo así como ocurre con los medios queridos proyectados, en los cuales se quiere implícitamente el fin, o, a la inversa, en el querer el fin se quieren por necesidad lógica los medios en tanto que medios), sino que el acto de querer libre moviliza a las voliciones, que en este sentido se presentan como un querer-querer y, de este modo, la actividad que acompaña a la libertad –según se ha destacado antes– es también inseparable de las voliciones y se acrecienta con ellas. Pero como el querer es a la vez *intentio alterius*, también la capacidad de convocatoria objetiva del término querido aumenta al pasar de unos actos de querer a otros con igual término. De este modo, son dos los aspectos implicados en la curvatura de la voluntad: por un lado, el querer revierte sobre el yo que quiere comunicándole su actividad y, por otro lado, la intencionalidad del querer se dilata discerniendo más el término querido del yo que lo quiere. Son ambas coordenadas en crecimiento las que dan su fisonomía completa a la curvatura de la voluntad. Así parece entenderlo Polo: “Aquí está el meollo de la curvatura: querer lo otro no

URBANO FERRER

basta; es menester querer querer más. Querer querer más se corresponde con el querer más otro: que sea real más otro, es decir, más bien. Y para que sea real más otro, en tanto que el acto es intencional respecto de otro, es imprescindible querer querer más”⁴. Por aquí se abre la vía que lleva a adjudicar una mayor dignidad o nobleza a lo que puede ser querido de acuerdo con la capacidad de incremento en los actos voluntarios que se refieren a ello (desde querer una manzana –que lleva solo a consumirla– a querer una obra de arte, en mayor grado querer una actividad habitual y en el culmen querer a una persona). Pero no seguiremos la argumentación por esta línea.

2. EL CRECIMIENTO CURVO EN EL TRÁNSITO DE UNOS A OTROS ACTOS DE QUERER

El problema del crecimiento del querer que nos viene ocupando se va a ceñir ahora a hacer patente analíticamente la curvatura de la voluntad en cada uno de sus actos. Que hay continuidad entre tales actos no ofrece duda y Tomás de Aquino lo mostró así en su fina clasificación de los doce actos voluntarios, desde el *simplex velle* hasta la *fruitio*. Pero que sean actos con distintos pliegues cada uno en la curva que los atraviesa, requiere ulteriores análisis y algunas rectificaciones en la línea emprendida por L. Polo.

La curva da comienzo con el punto, en el que aparecen indistintos el primer acto de la voluntad y el bien en toda su amplitud, al que intencionalmente se dirige la voluntad como potencia pasiva. Es el acto de la simple volición o *simplex velle*. Es significativo a este respecto que designemos ambiguamente como voluntario tanto lo querido como el acto de quererlo. Pero la continuación de este primer acto de querer en los distintos bienes queridos en concreto no acaece de un modo lineal, ya que tampoco del bien cabe deducir los bienes particulares queridos, ni la intensidad relativa al dirigirse respectivamente a ellos, sino que la prosecución posible del querer es plural, y tal es el primer significado de la curvatura, en tanto que no delineada de antemano, como ocurre en cambio en la línea recta. También se advierte la curvatura en que el querer uno u otro bien no termina en él como su correlato, a diferencia del simple deseo, sino que se prolonga en la obra realizada por el mismo yo que la quiere: el querer es inseparablemente querer-hacer (en un sentido amplio de hacer, que se extiende a los actos inmanentes ejercidos voluntariamente). En ninguno de

⁴ L., POLO, *La voluntad*, II, 1998, 60.

estos casos se trata de derivaciones lógicas, sino que en todos ellos tiene lugar una elongación del querer, que más arriba se ha caracterizado como un querer-más. “Si en el concepto de ente se resuelven todos los otros conceptos, en el concepto de bien no ocurre lo mismo. Por tanto, la concepción del bien es plural, y dicha pluralidad es incrementable a lo largo de la vida humana, pues es claro, por ejemplo, que el niño conoce muchos menos bienes que el adulto”⁵.

Así pues, los bienes plurales queridos y la razón de bien a la que se abre la voluntad en su primer acto no están en la relación de los inferiores lógicos con la especie ni con el género que los albergan, sino que la verdad de este o de aquel otro bien no se presenta al margen del quererlo como bien, no siendo, por tanto, más verdadero cuando se lo descompone en sus partes lógicas. En este sentido, cabe decir con Polo que el querer verdadera al cumplirse como acto. Con palabras suyas: “Si quitáramos el querer, el bien sería imposible y la verdad desaparecería de la voluntad”⁶. La simple volición no es sino el acuerdo o conformidad de la voluntad consigo misma al querer uno u otro bien, sin que el atender a tal bien en concreto signifique la exclusión de la razón de bien en los demás bienes, sino sólo que no se puede querer unos y otros en acto simultáneamente, a diferencia de los opuestos lógicos, que sí se pueden abarcar en un concepto unitario a modo de género común. Dicho gráficamente: si quiero A, no puedo estar queriendo no-A; por el contrario, entiendo conjuntamente los opuestos como lo convexo y lo cóncavo cuando los veo como especificaciones distintas de la razón común de ser curvos.

Pero, ¿cómo transita la voluntad desde su primer acto a las voliciones particulares, dado que el término “particulares” no se refiere aquí a lo que cae bajo la extensión lógica del bien? Explicitemos para ello algunos aspectos de la noción de crecimiento curvo, varias veces mencionada. Primero, ya se indicó que el querer no acaba en lo querido, como objeto intencional, sino que incita o anima a realizarlo valiéndose de la sindéresis; pero lo significativo ahora es que para ello el querer ha de volver al yo que lo quiere, de modo que, una vez extrapolado lo querido como objeto posible, lo pueda convertir en real. En tanto que objetivado como posible, el acto de quererlo tornándolo efectivo es lo que llamamos intención del fin, mientras que la volición del fin ya realizado es el acto de fruición o descanso de la voluntad en él. Y entre intención y fruición se intercalan los actos de querer relativos a los medios, que son,

⁵ Op. cit., 9.

⁶ L., POLO, *Antropología*, II, 144.

URBANO FERRER

según la clasificación tomista, el *consensus*, la *electio* y el *usus*. De estos el central es la *electio*, por incluir el pronunciamiento de la voluntad –interrumpiendo la deliberación precedente– y la propia deliberación, lo que lleva a Tomás de Aquino a tenerle por el voluntario perfecto. Pero, en segundo lugar, también es curvo el querer por dirigirse a las otras potencias imperándoles sus actos e incluso llevando su *imperium* sobre la misma voluntad en la forma de querer-querer. Delibero no sólo ejercitando la razón, sino queriendo deliberar, es decir, estando esta sostenida por el querer. E igualmente, como han subrayado H. Frankfurt y otros exponentes de la Filosofía de la Mente contemporánea, deseo tener tal deseo que actualmente no tengo o, del modo inverso, deseo no abrigar un deseo actual determinado, como pasa con cualquier adicción. Basta con que haga efectivo el primer deseo operando sobre el segundo para que lo transforme en un acto de querer propiamente dicho.

Para mantener la razón de bien que comparece en la simple volición –componiendo una estructura con el objeto querido en concreto– es menester que no se la concentre en exclusiva en aquel bien singular al que se dirige el juicio de conclusión en que termina la deliberación. Aquí tiene lugar una de las rectificaciones respecto del planteamiento tomista, ya que ello trae consigo que el acto voluntario del *consensus* sobre los bienes mediales preceda a la deliberación para que no se aisle aquel en los bienes sobre los que se ha llevado previamente la deliberación, que a fin de cuentas son tan contingentes en orden al fin querido como aquellos otros bienes en cuya conveniencia *hic et nunc* no ha reparado la deliberación. Porque quiero los bienes posibles con que realizar el fin, doy la preferencia, *e-ligo* uno entre otros; es un proceso de determinación no intelectual, sino estrictamente a cargo de la voluntad, como corresponde al plexo pragmático de los medios con que doy efectividad a lo pretendido: ligo los medios no por su mayor determinación lógica, sino por su concatenación en la acción y consiguientemente por su mayor o menor proximidad a esta, dejando abierto el querer a aquellos otros bienes no elegidos, pero conexos pragmáticamente con los que han sido tema de mi elección. He aquí cómo lo plantea Polo: “Los bienes que se eligen no son singulares, sino aquella parte del plexo que está al alcance de la aptitud profesional del que elige. Otras partes del plexo tienen que estar al alcance de otros profesionales. Por tanto, no asentir a los bienes mediales elegibles por los demás atenta contra la totalidad del plexo y, en definitiva, contra la comunidad social”⁷.

⁷ L., POLO, *La voluntad*, II, 12.

El acto voluntario unitario que delinea el trazado de la curva e incorpora todos los actos que le subsiguen es la intención. No se trata de un acto más, que fuera sustituido por los otros en orden al fin y en orden a los medios, sino que es el acto en el que se reconoce lo querido y que, por tanto, permite identificarlo una vez alcanzado. Si no se lo entiende así, no habría base para que el agente se atribuya lo que ha realizado como siendo acorde con lo antes pretendido, sino tan sólo una serie de etapas discontinuas. Esto implica desde luego una unión más estrecha entre *praxis* y *poíesis* de la que se ha tenido en cuenta en el planteamiento aristotélico. Sin dejar ciertamente de mantener la prioridad de la praxis, hay que sostener igualmente que lo que se *intende* es aquello mismo que se hace, y no un momento procedente del agente que se añadiera extrínsecamente a lo que se hace. Sin duda, lo que da unidad a la acción no es un observable externo ni interno en el seno de la acción, como ha puesto de relieve E. Anscombe⁸, lo cual sólo puede corresponder a la intención, como la misma autora subraya, en la medida en que no es sin más el acto inicial de la razón práctica, sino lo que configura a la acción en su conjunto. Es esclarecedor a este respecto insertar en la intención voluntaria la distinción fenomenológica entre *no-esis* y *noema*: intención es tanto un acto de la voluntad –que deja paso a otros una vez cumplido y se mantiene implícito en ellos– como lo pretendido en ese acto, y es esto segundo lo que confiere unidad a lo realizado.

Pero, ¿cómo se ejerce la intención de otro con el tránsito a la elección? La concepción aristotélica sitúa la elección en el orden de los medios, una vez que los ha sopesado la deliberación y la voluntad elige el que ha sido juzgado más apto en el juicio conclusivo. Para Polo esta perspectiva es incompleta y sume en cierta perplejidad. Pues si la elección viene determinada por el juicio más conveniente, no se puede evitar el intelectualismo; y si lo que se acentúa es el acto de voluntad que interrumpe o corta (es lo que significa etimológicamente *de-cidir*), parece adolecer de cierta arbitrariedad, ya que el juicio de conclusión no es todavía la elección de actuar. Una vez más se hace preciso reconducir la decisión al querer personal, de modo que no se trate sólo –en la elección– de un decidir-sobre, sino más radicalmente de un *decidir-me a*, efectuando así la síntesis entre el querer libre englobante o querer-yo (el antes llamado hábito innato de *sindéresis*) y la intención realista dirigida a otro ser personal y en espera de su correspondencia. Pero –podría preguntarse–, ¿por qué la intención de otro no puede dirigirse a un bien particular cualquiera, sea o no

⁸ G.E.M., ANSCOMBE, *Intención*, Paidós, Barcelona, 1991.

URBANO FERRER

de carácter personal? La respuesta está en que tal otro habría de ser siempre provisional, ya que los más propiamente otros serían entonces los bienes por el momento no elegidos, pero posibles por su razón de bien. En cambio, cuando el otro es un ser personal, está justificada la apertura del querer hacia él, ya que en él está aceptar o no el ofrecimiento que le tiende la otra persona.

Análogas dificultades plantea el examen de los actos del uso activo y la fruición. El primero, por cuanto encamina a la voluntad hacia una potencia inferior a ella, perdiéndose la intención de otro que caracteriza al acto voluntario; habría que sustituirlo por la praxis voluntaria, donde permanece visible la unidad de la intención, sin proceder a la disección analítica, que es ajena a la naturaleza de la voluntad. En cuanto al acto frutivo, entenderlo como quietud o reposo en la posesión del fin trae consigo una intelectualización que no cuenta con lo peculiar de la *intentio alterius* voluntaria, sin que, por otra parte, quede garantizado que ante el bien de que la voluntad goza haya habido acierto al elegirlo, “ya que el conocimiento completo del bien no corre a cargo de la razón”⁹. Como acto terminal de la voluntad, la fruición ha de ser dilucidada desde la persona, única que puede dotarla de consistencia. En otro caso no se podría evitar la aporía de que, como sólo una parte de lo que se conoce es bueno, el bien acabaría por ser un particular en vez de un trascendental. La respuesta poliana se cifra en ampliar antropológicamente los trascendentales hasta incluir el amor, del que dependería el trascendental metafísico relativo del bien¹⁰. El término de la fruición no es el bien poseído aisladamente, sino el *ordo amoris* agustiniano, en tanto que establece un orden entre los actos de amor, por lo pronto como ofrecimiento personal y aceptación correlativa por la otra persona.

Hay crecimiento en la voluntad con el paso a la fruición porque con esta se inicia el diálogo interpersonal definitivo, que es libre tanto por lo que hace al modo de su prosecución como por el número de libertades que incorpora a su radio, no menos que por la peculiar iniciativa que se expresa en cada una de las respuestas. Es de advertir que el amor que vincula a las personas no está

⁹ L., POLO, *Antropología*, II, 147.

¹⁰ “A la voluntad no debe faltarle un antecedente en acto. La implicación de la persona en la voluntad es más intensa que en la inteligencia. De esta manera se resuelven las principales aporías que se atribuyen a la oscuridad de la voluntad. Hay que levantar la voluntad sobre la finitud de la sustancia, y entender su carácter potencial desde el ápice de la esencia que procede de la persona. Según propongo, la distinción entre inteligencia y voluntad depende de los trascendentales personales: la inteligencia, del *intellectus ut co-actus*, y la voluntad, del amor donal”. Op. cit., 130.

en el ser de estas, sino en las obras con que ellas responden, como signo particularmente elocuente de la fruición (sólo en Dios el amor es la persona del Espíritu Santo, fruto de la intercomunicación –o más propiamente *circuminsessio*– entre Padre e Hijo). De aquí se sigue, en palabras de Polo, que “entender la *fruitio* como último acto de la voluntad es quedarse corto. No digo que no exista la fruición del bien, sino que es imposible sin el amor donal”¹¹. Pero si la libertad no se confina a los actos de la voluntad, queda por preguntarse cómo se aprecia su crecimiento curvo cuando se expone con otros medios, que son expresión de la corporeidad humana.

3. EL CRECIMIENTO LIBRE A TRAVÉS DE LA TÉCNICA, LA CULTURA Y LA HISTORIA

La técnica, la cultura y la historia son dimensiones del hacer del hombre vehiculadas desde su ser en el mundo y desde su socialidad. Hay en ellas algo que es externo a la libertad y que ellas mismas incrementan: tales son los productos mediales en las dos primeras y la situación, que enmarca un hecho o un período histórico. Y la huella de la libertad se asocia a las tres a través de su prosecución indefinida y del carácter inédito o improgramable tanto de cada uno de los productos como de los acontecimientos históricos (bien es cierto que en la técnica en menor medida que en la cultura y en la historia, debido a la reiteración de las necesidades que se pretenden colmar técnicamente).

Empezando por la técnica, la novedad en los resultados se acredita en forma de oportunidades que el hombre descubre en el medio con vistas a la prolongación de sus manos. La técnica resulta ser el cuerpo inorgánico del hombre, en tanto que con ella se acrecientan las posibilidades corpóreas al alcance. La satisfacción de conjunto que procura a las necesidades orgánicas y psíquicas, es lo que llamamos bienestar. Pero tanto la indefinición de este concepto como sus posibles perversiones, cada vez que se desorbita alguna de sus facetas a costa de las demás, muestran que el crecimiento en el bienestar no es homogéneo, ni tiene una cota fija, sino que viene determinado por el vector de realizaciones que lo orienta desde su punto de partida, como ha señalado el Premio Nobel de Economía A. Sen¹². A su vez, los sucesivos logros que se van alcanzando redefinen los nuevos objetivos, en un proceso continuado que

¹¹ Op. cit., 206.

¹² A., SEN, *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós, Barcelona, 1997.

URBANO FERRER

sólo cabe describir de modo curvo. Por poner un ejemplo, únicamente contando con el autogiro de hélice se llegó a estar en condiciones de idear el avión equipado con motores y a su vez posteriormente el helicóptero, sostenido por una hélice vertical para los ascensos y descensos veloces.

También se puede decir que la curvatura en la producción se torna manifiesta en la medida en que los productos no son el término final de la acción, sino que desde ellos se abren posibilidades inéditas a la actuación. Según Polo, “la posibilidad corresponde al hacer y no al artefacto: no se trata de hacer artefactos por ellos mismos, sino por las acciones. Esto no convierte las acciones humanas en fines últimos, pero únicamente la acción hecha-posible es criterio de comprensión del artefacto”¹³. Así pues, el signo de curvatura antes señalado de que lo querido no es meramente objeto intencional, sino que se prolonga en querer-hacer, tiene aquí su análogo en que el producir desemboca, más allá del artefacto, en las nuevas posibilidades que este abre a la acción humana.

En cuanto a la cultura, antropológicamente consiste en el configurarse la acción no aisladamente de los medios, sino contando con ellos y acomodándose a su plexo interno. En la cultura se opera la unión entre la praxis –un hacerse inmanente de la acción, en el que se cumple la unidad de lo *intendido*– y la *poíesis* –unos productos que se desgajan del sujeto que los produce¹⁴. La concatenación de los medios, en tanto que no clausurada, sino indefinidamente abierta a su ampliación, refleja a su modo la curvatura del querer querer-más; en otros términos: los medios no se detienen porque tampoco están detenidos los actos de querer a los que se deben. Por otra parte, tampoco los medios como *kbrémata* están conectados de un modo meramente lógico, sino en su uso o disposición pragmática incoada en los proyectos. Desde aquí se entiende el enlace de la cultura con el progreso, al no haber un último medio que clausurara la acción. El progreso no representa, en efecto, una necesidad lógica de la técnica ni de la cultura, sino más bien una exigencia de la condición histórica de ambas, al insertarse en el tiempo y transcurrir sobre la base de los logros precedentes. Con ello nos sale al paso la condición histórica de la acción que antes se ha mencionado.

¹³ L., POLO, “Una encíclica sobre la situación actual de la humanidad”, *Estudios sobre la Encíclica Socialitudo rei socialis*, Unión Editorial/Aedos, Madrid, 1990, 93.

¹⁴ Esta unión entre *praxis* y *poíesis* no debe ser entendida, por tanto, de un modo extrínseco. “Por lo pronto, (los resultados) están adscritos a la acción suscitante configurándola. Ha de excluirse que la acción termine en ellos, ante todo, porque la configuración de los productos forma parte de la estructura de la acción de un modo intrínseco”. L., POLO, “Una encíclica sobre la situación actual de la humanidad”, op. cit., 89.

En efecto, si la conexión entre los productos de la acción humana no obedece a ninguna necesidad lógica y tampoco los productos la instauran de algún modo por sí solos, somos remitidos a la situación inderivable en que se inscribe cada acción. *Justamente el peculiar enlace, constantemente renovado, entre las situaciones variables que preceden a la actuación es de tipo histórico.* No es un enlace de naturaleza intencional, pues lo propio de las intenciones es unificar acciones ya desde antes de su realización, mientras que con la concatenación histórica se trata de seguir el curso a los efectos divergentes, resultado de la multiplicación de concausalidades y ocasiones favorables, evitando así su dispersión fugaz. La ordenación temporal histórica permite, de este modo, conciliar los dos requisitos aparentemente opuestos de respetar la pluralidad de los eventos, no reduciéndola a principios, y de suministrar un cauce adecuado y comprensible al modo intrahistórico de su transcurso.

Pero, ¿se puede encontrar en tales condiciones históricas el crecimiento curvo de lo voluntario? Creo que sería inútil buscar otro género de conexión. Pues al no hacerse formalmente presente el depósito de los acontecimientos ya pasados, su modo de influir en los subsiguientes es modificando la situación de la que las nuevas acciones parten, y así sucesivamente. Y la modificación de cada situación es por incremento de la complejidad latente que opera en ella, incremento que, paradójicamente, se cumple por resolución en un determinado sentido de los interrogantes que dejaba abiertos la situación anterior. Crecimiento significa aquí aumento de los factores antecedentes próximos y remotos que operan en el presente, y este crecimiento es curvo porque no es propiamente acumulativo, sino que es reorientado por la libertad humana, que le imprime un rumbo.

La historia se hace, y en este sentido va incorporando nuevos resultados, pero no puede tratarse de un hacer lineal, porque retorna de continuo al estar en situación del hombre, el cual es el sujeto genuino de la creación innovadora, por no estar atado a ninguna situación, sino vivirlas todas en indeterminación práctica. “Lo general es una situación humana en tanto que no puede ser prácticamente superado, es decir, en la medida de la indeterminación no colmada por los resultados”¹⁵. Lo cual a su vez trae consigo que la historia no pueda ser descifrada intrahistóricamente o desde los propios hechos que la componen, sino que reclame una destinación en la que se rebase la horizontalidad del tiempo en serie. Antes vimos cómo la sucesión de los actos de la

¹⁵ L., POLO, Op. cit., 95.



URBANO FERRER

voluntad se reasume en la unidad de la intención voluntaria de otro, procedente del ser personal, en tanto que abierto intencionalmente a lo que no es él. Ahora encontramos una dinámica paralela en la historia, que, al no culminar en sí misma, está sostenida por quienes pueden centrar el tiempo destinándolo al cumplimiento de una encomienda. Tales son las personas humanas como agentes históricos, y los destinatarios de la misión encomendada habrán de ser el mundo, las otras personas y Dios, que le ha dado al hombre ese encargo, según el relato del Génesis.

